

Date de soumission : 07/02/2018

date d'acceptation : 17/12/2018



BOUMALIT Sami
(Université 20 août 1955 - Skikda)
Doctorant à l'université des frères Mentouri Constantine1
Email : sami-boumalit@hotmail.fr

Pr. LOGBI Farida
(Université les frères Mentouri - Constantine)
Email : logbifarida49@hotmail.fr

Revue recherches et études en sciences humaines
N°17-2018 p p 277- 298.

Résumé

“Le privilège du phénix” de Yasmina Khadra est un observatoire des recoupements qui existent entre la création littéraire et la voie mythique. Toutes deux se croisent à deux points : elles nous donnent à voir l'émergence du monde et la complexité de l'homme. Or, pour réaliser ce dessein, l'auteur se doit d'émailler son œuvre des attributs d'atemporalité et d'unité caractéristiques des dieux et des héros mythiques. Ainsi il peut démolir les remparts de son « moi » et atteindre à la totalité d'antan.

Mots clés : Mythe, littérature, Mythocritique, Mythanalyse, Numineux.

Abstract

“Le Privilège du Phénix” of Yasmina Khadra is an observatory of the overlap that existed between literary creation and the mythical path. Both of them meet in two points: They provide us an insight about the world's emergence and the complexity of the human being. however, to achieve this purpose the author should enrich his work with attributes of timelessness Gods' traits and mythical heroes. Hence, he might demolish the ramparts of his “Self” and achieve the wholeness of yore.

Keywords: Myth, literature, Mythocritic, Mythanalysis, Numinous.

Introduction

L'invention des dieux et des mythes est née du désir impérieux chez l'homme de se soustraire, l'espace d'un instant, aux caractérisations héréditaires de son être. L'homme voit en le dogme et le rituel religieux, en l'amour et en la créativité artistique un succédané de cette déception perpétuelle à même de reproduire en un être fictif ou réel, en un objet ou en une œuvre d'art l'unité et l'infinitude dont est privée la réalité.

Or, les modes de représentations qu'offre généralement l'imaginaire pour se représenter l'infini, l'éternité et l'unité s'avèrent déficients. Une autre alternative autorise fort heureusement, ne serait-ce que l'once d'une distraction mythique ou artistique, notre accès à ce monde éthéré où l'identification à notre opposé absolu est rendu possible.

Accorder du crédit à un récit mythique revient à croire en une autre vie pourvue d'universalité et d'intemporalité. De même, le texte littéraire a pour mission de procéder, aussi bien pour l'auteur que pour son lecteur, à un renversement de statut. La littérature est en ce sens un belvédère privilégié de l'itinéraire de cette métamorphose typique qui va déboucher sur une révélation, ô combien étrange.

Le récit mythique autant que le romancier ne s'adressent à l'imaginaire que pour redonner à une autre vie droit de cité. Le sentiment d'étrangeté et la tentation propres au récit mythique ou au texte littéraire participent d'une autre possibilité de vie qui s'offre à nous, celle-ci semble être un devenir subjectif du vécu.

L'homme n'a de cesse que le monde temporellement conditionné et spatialement limité soit suspendu au gré d'un autre monde doté d'attributs d'universalité et d'intemporalité. A en croire les écrivains contemporains, l'écriture est, sous son acception religieuse, un accomplissement. Elle autorise une métamorphose de statut, insuffle un comportement religieux et surtout permet une cohabitation des opposés. Nous pourrions d'ores et déjà supposer qu'elle assure la

fonction même du mythe et que le comportement mythique ne peut être revécu que dans l'expérience créatrice.

Cette dernière dégage une émotion que rien n'égale si ce n'est la croyance mythique. Les deux nous tiennent en lévitation et nous font goûter aux charmes de l'instant absolu. Universalité, unité, intemporalité sont senties et non pas conçues, nous les appréhendons dans leur rapport d'antinomie avec le fini, le moment temporelle et le chaos. Max Bilen nous apprend dans *Le mythe de l'écriture* comment un récit mythique *dayake*, rapporté par Mircea Eliade, révèle que toute forme divine recèle son contraire et que la création naît de l'abolition de la totalité sacrée et originelle, de l'unité primordiale, du télescopage des contraires.

Ce heurt créateur est perpétuellement réactualisé lors des cérémonies d'initiation lors des noces, de la naissance, de la mort, des malheurs critiques ou à l'occasion des fêtes collectives annuelles. L'opération est effectuée selon l'auteur en deux temps : retour à la totalité et destruction de l'unité primitive.

Celui qui se lance dans cette entreprise d'initiation aspire, à la clef, à une vie plus exquise et plus réelle que celle humaine. Elle brise les chaînes des tabous et des interdits et opère une remontée de temps pour renouer avec le moment d'avant la Création, celui de la totalité divine de l'origine. L'initié y éprouve un état de plénitude et de béatitude qui participe d'un autre monde dont l'unique clef est un retour aux temps premiers de la sublimité.

Ceux qui prennent part à ce genre de cérémonies découvrent, selon Max Bilen, en eux-mêmes la divinité et, partant, accèdent à la totalité, celle qui donne le branle à une nouvelle création. Cette dernière prend les allures d'une identification où corps et esprit s'entremêlent, vie et esprit se rejoignent, l'esprit est comme façonné dans les moules de la forme, esprit et langage se confondent, vie et art s'harmonisent. (Bilen, M, 1999, p.27)

Or, pour atteindre à la totalité, pour réaliser même le processus d'identification, l'initié se soumet obligatoirement à des épreuves ô

combien bouleversantes : séparation des boulets de l'esprit, mise au rebut des idées de logique, de l'ordre, de la vérité, de la raison, épreuve de naufrage, de destruction, d'effilochement du moi, épreuve de l'effritement du corps. Ces épreuves débouchent sur la libération des phénomènes et autorise l'accès à « *une certaine éternité surréelle* », « *au soulèvement d'un voile qui est le monde, encore informe et mal assuré(...), connaissance parfaite, imprégnant tout, cristallisée, éternelle* ». (Bilen, M, 1999, p.39)

Cela donne, aux dires de Maxe Bilen « *le sentiment d'avoir ravi à l'inconnu quelque chose de réel. C'est l'éveil à un monde plus clair, où les parois du monde semblent brisables à l'infini, néant arrêté, masse d'esprit enfouie quelque part, devenu virtualisée. C'est dans cette réalité invivable, dans cette solitude absolue, que s'opère l'autocréation* ». (Bilen, M, 1999, p.39)

Dans la présente étude, nous tenterons de suivre le cheminement de Flen, le protagoniste de notre corpus d'analyse, garant à notre sens de métamorphose de statut.

Ce choix est loin d'être fortuit, il obéit à des critères de sélection bien définis. Le romancier met sous les feux de la rampe un héros unique et solitaire ; toute la fiction romanesque gravite autour de lui ; il rafle non seulement la quintessence de la signification mais aussi, de par son caractère psychologique, constitue l'épicentre de la production du récit. La suite des événements n'est une réplique de ce caractère. *Le Privilège du phénix* de Yasmina Khadra s'érige, de ce fait, en sismographe qui sert à enregistrer les fluctuations psychologiques du personnage.

Publié en 1989 aux éditions Enal, ce roman initialement censuré, noue une intrigue complexe dont le cadre historique est l'Algérie des premières années de la colonisation. Après avoir été dépossédé arbitrairement de ses terres, séparé manu militari des siens, Flen, le protagoniste du roman, opte désormais pour la clandestinité, sous le couvert de l'anonymat, il traîne ses guêtres à travers des espaces où se passent d'horribles scènes de gore, un vif témoignage de

l'exploitation exercée par les colons et les caïds. Pourtant, avec une fine espièglerie, nourrie à la fois de son isolement et son incroyable misanthropie, il parvient à faire un pied de nez à l'adversité. Le personnage jette par-dessus bord non seulement toutes les valeurs du passé, mais aussi toute aide lui étant proposée. En faisant le désert autour de lui, Flen se croit épargné par les affres de la guerre, il vit dès lors dans une béatitude factice auréolée de nouvelles valeurs et de liberté. Cet état de fait est source à notre sens de questionnements scientifiques légitimes.

Notre problématique est articulée autour de trois questions essentielles en heuristique académique : **Quoi** (définition de l'objet d'étude) ? **Comment** (explication du processus) ? **Pourquoi** (exposé de la finalité) ?

S'agit-il d'un renversement délibéré de statut ? Quel est le mécanisme qui préside à un tel retournement de situation ? Quelle en est la finalité ?

Nous supposons que le personnage romanesque adopte un comportement mythique gage d'une nouvelle création et équivaut selon Mircea Eliade « à un passage d'un mode d'être à un autre et opèrent une véritable mutation ontologique ». (Bilen, M, 1999, p.43)

Or, pour réaliser ce dessein, le romancier doit doter son œuvre des attributs d'atemporalité, d'universalité et d'unité propres aux dieux et aux héros mythiques. Pour ce faire, il faut qu'il se défasse, l'espace d'une écriture, de ce qui le rend réel, autant dire social, doté d'un « moi » à la fois représentatif et réductible à des modèles rigides. Autrement dit, explique Maxe Bilen, « il faut que l'artiste rende possible, fût-ce dans l'instant, son accès à l'anonymat, au hors-temps, condition qui permettra au lecteur, au spectateur ou à l'auditeur de musique d'accéder lui-même au sentiment de partage et de communication hors des catégories spatio-temporelles ». (Bilen, M, 1999, p.27)

Vivre l'état d'apesanteur, de pérennité temporelle, de communion universelle et d'agencement unitaire, suppose automatiquement, pour

le protagoniste du roman, la possibilité de se soustraire à la finitude, à la particularité et à l'éparpillement sensible de son être, à l'image aberrante qu'il se fait de soi et à la nécessaire représentation de son identité sociale, autrement dit, à ce qui constitue son « moi ». L'expérience Dionysiaque à laquelle s'adonne Flen est, à notre sens, un observatoire de ce dépouillement du « moi ».

1. Flen sur la route de Dionysos

Pour mettre en lumière cette identité qui existe entre Flen, le protagoniste du roman, et la figure mythique de Dionysos, nous recourons à l'une des méthodes d'analyse des textes et des mythes littéraires : la mythocritique. Cette piste d'investigation, placée souvent sous l'étendard de « La nouvelle Critique » et revigorée par le regain de l'intérêt porté au mythe, consiste, selon Gilbert Durand, « à déceler derrière le récit qu'est un texte, oral ou écrit, un noyau mythologique, au mieux un patron (pattern) mythique ». (Gilbert, D, 1996, p.184)

L'auteur de *Figures mythiques et visages de l'œuvre* réinvestit la notion d'archétype propre à Carl Gustave Jung et celle d'invariants anthropologiques empruntés à Mircea Eliade. Ainsi ; il élabore une classification des ces invariants qu'il nomme « archétypologie ».

Cette science l'aide à affermir et raffiner sa méthodologie et attire son attention sur les grands récits littéraires de la modernité. Un texte s'apparente, selon lui, à un réseau de nervure où circulent librement le lexique et la culture. Une sorte de structure qui offre, aux dires de l'auteur, des niveaux de significations parmi lesquels la signification du mythe. Cette dernière apporte un éclaircissement très prépondérant quant à la compréhension du texte. L'auteur parle d'un réinvestissement mythologique plus ou moins avoué.

D'après lui, il existe un mécanisme interne au récit mythique qui réduit le symbole en mots, et ramène le mythe à des paraboles, à des contes, à des fables ou à des récits littéraires. Penchons-nous désormais sur la notion de mythe et son repérage dans les textes littéraires.

A vrai dire, la notion du mythe prête souvent à confusion, un tel état de fait est du au dépérissement qu'a subi l'imaginaire de tout temps. Nous nous contentons, dans le cadre de ce travail, du sens large où Gilbert Durant entend la notion de mythe. « *C'est un récit (sermo mythicus) sans démonstration ni but descriptif d'où la nécessité des redondances- et qui veut montrer comment des forces diversifiées s'organisent en univers mental systémique* ». (Gilbert, D, 1996, p.185)

L'auteur de *L'Imagination symbolique* rappelle dans la foulée que « systémique » se veut « *un objet, une entité n'existe, ne se réalise que par des tensions de sous-systèmes antagonistes* » (Gilbert, D, 1996, p.185). Il en veut pour exemple l'épée qui, exploitée dans les grands récits, sert tantôt à arracher des vies, tantôt à trancher entre des parties en conflit. L'auteur cite aussi l'exemple de l'androgynisme dont le corps comporte des caractères du sexe opposé.

Cette logique, qualifiée par Michel Maffesoli de contradictoire, est vérifiée dans le symbole du Tai Ki des taïstes où chaque figure symétrique et opposée contient un fragment de l'autre. C'est sous cette logique que le mythe peut être appréhendé.

Gilbert Durand affirme qu'un mythe existe par sa geste (l'acte fondateur d'une divinité, d'une force, d'un héros) ; par son drama, autant dire par l'intrigue et par son cortège d'épithètes et de verbes qui tissent la trame narrative. Il nous enseigne que dans la mythologie classique, bien avant le nom, c'est l'attribut ou l'ensemble des adjectifs qualificatifs qui qualifient le dieu. Progressivement, le nom de la divinité devient un concentré d'attribut. Ainsi, Zeus, est le dieu suprême, protecteur des lois, de la sagesse souveraine et de la justice divine. Apollon, patronne la lumière, l'intelligence, la divination et les arts. Aphrodite naît de l'écume. Loin de la vision restreinte qui voit en le mythe un condensé d'épithètes personnelles, un mythe se veut toujours une structure amovible. (Gilbert, D, 1996, p.190)

Gilbert Durant précise qu'une telle mobilité lui confère trois caractères *sui generis* : transpersonnel, transculturel et métalinguistique. Lévi-Strauss parle d'un « *discours qui se traduit le*

mieux » (Gilbert, D, 1996, p.193), une sorte de constante anthropologique propre à toute l'humanité. Une conclusion que reprend Mauron pour esquisser une méthodologie basée sur la répétition : le théoricien met en place un nouveau système de tri des images qui, par leur redondance, deviennent obsédantes et, de ce fait, autorisent des interprétations biographiques ou existentielles. Or, les explications que fournit une telle démarche sont réductrices, elles débouchent souvent sur des mythes personnels.

Il est temps, comme dit Yung, que nous nous hasardions dans les arcanes de la psyché, ce monde souterrain qui fait du sens non seulement le reflet du moi mais surtout l'appel d'un « ailleurs » aussi réel que le *hic et nunc*.

Par-delà les goulets d'étranglement de l'interprétation des textes, la mythocritique emprunte des pistes sémantiques plus probantes. Elle est prolongée d'une mythanalyse, « *une reconnaissance d'une numinosité transcendante à laquelle s'essai timidement l'écriture* ». (Gilbert, D, 1996, p.194)

Avant de verser dans ce type d'analyse que nous qualifions de bicéphale, il est préférable de sérier quelques précisions méthodologiques inhérentes à la lecture des textes imprégnés du mythe. Gilbert Durant insiste sur le principe de la redondance, clef de voute de toute exégèse mythologique, prétexte à toute entreprise mythique. Lévi-Strauss y voit la quintessence même du mythe, une sorte de *sermo mythicus* qui procède par une stratification d'images ou, si nous reprenons les mots de Durant, de « paquets », d' « essaim » ou de « constellation » d'images autour d'un thème précis.

Ces redondances peuvent être regroupées, soit en séries synchroniques (quand l'analyse porte sur un seul contexte du mythe), soit en séries diachroniques (lorsque les redondances sont repérées à partir de contextes différents). Elles fondent ainsi les mythèmes, autrement dit « *les petites unités sémantiques signalées par les redondances* ». (Gilbert, D, 1996, p.194)

Ces unités peuvent être, selon l'auteur, des actions exprimées par des verbes : monter, lutter, chuter, vaincre..., par des situations « actantielles » : rapports de parenté, enlèvement, meurtre, inceste..., ou encore par des objets emblématiques : caducée, trident, hache, bipenne, colombe...

2. Identité mythique dans le privilège du phénix de Mohammed Moulesshoul

Procédons maintenant à l'identification de cette identité mythique traduite dans la série des attributs, celle des épithètes et encore dans le train des verbes. Pour ce faire, nous étudierons le mythe de Dionysos sous ses deux versions :

2.1. Synthèse de la première version

Dionysos est l'enfant d'une aventure extra-conjugale qui unit Sémélé, sa mère, une simple mortelle, à Zeus, le premier des dieux de l'Olympe. Folle de rage contre la jeune princesse, Héra, son épouse légitime, actionne le rouet de la vindicte, elle pousse Sémélé à demander à Zeus (qui lui a promis d'exaucer au moins un de ses vœux désirés) de le voir dans toute gloire. Acculé à honorer sa promesse, Zeus se montre à sa bien-aimée dans toute sa splendeur, ainsi il la foudroie. Or, pour préserver le fœtus du châtement d'Héra, le père le récupère et le greffe à sa cuisse. Il croit ainsi l'épargner durablement de la condamnation de son épouse, il n'en est rien.

Une fois né, la fourbe Héra le poursuit et réussit à le frapper de folie. Dionysos est ainsi condamné à vagabonder jusqu'à ce qu'il soit recueilli par Cybèle qui l'aide à recouvrer sa raison et à célébrer son culte. Au gré de ses pérégrinations (voyages qu'effectue Dionysos pour célébrer son culte et se faire reconnaître de par le monde et où il se présente souvent comme l'éternel étranger), il rencontre à Naxos Ariane (abandonnée traîtreusement par Thésée) qu'il épouse. Il apprend des Olympiens qu'il peut repêcher sa mère des enfers et lui offrir le diadème de la divinité pour peu qu'elle change de nom. (Philibert, M, 1998, p.30.31)

2.2. Synthèse de la deuxième version

Pour en finir avec Dionysos, Héra, l'inconsolée, se sert cette fois-ci des Titans. Ces derniers le dépècent et le font bouillir dans un chaudron : d'abord, ils commencent par l'attirer hors de sa grotte à coup de bruit des jouets ; ensuite, profitant de sa distraction face à un miroir, ils l'attaquent violemment. Dionysos se métamorphose en taureau. Mais en vain, les Titans s'emparent de lui et le découpent en morceaux. Hermès transforme l'enfant (dont seul le cœur est resté intact) en un chevreau et le confie aux Nymphes de Nysa. Une vigne cache soigneusement leur grotte et Dionysos s'en nourrit. (Philibert, M, 1998, p.194)

2.3. Caractéristiques de Dionysos

Dionysos, nous l'avons vu, est un dieu très controversé, sa vie est sujette à des versions très variées. Or, pour le commun des mythologues, certains attributs lui sont associés. Nous sériions selon le degré d'importance ces éléments caractéristiques de ce dieu.

En premier lieu, nous citons le Thyrses, « ce long bâton tenu fermement par le dieu et ses adeptes ». En second lieu, nous retrouvons le thiasos, « c'est-à-dire l'assemblée Dionysiaque qui célèbre son culte ». Il y a aussi le lierre « qui est porté en couronne et qui s'enroule le long du thyrses ». Aussi, ne pouvons-nous pas faire l'impasse sur deux autres éléments qui sont de nos jours rattachés au Dieu : le vin et la vigne, pas plus que certains animaux tels le taureau et le lion, créatures sous leurs traits apparaît le dieu une fois transformé, les panthères qui traînent son char, les serpents qui garnissent les coiffures des ménades et des bacchantes, ou encore le bouc et l'âne. Par-delà ces éléments, il ya aussi la musique, la danse, les flûtes et les tambours. Par ailleurs, nous faisons noter le caractère androgyne du Dieu. (Philibert, M, 1998, p.194)

Nous procédons maintenant à une mise en parallèle entre le cortège d'épithètes et d'attributs propres à Dionysos et celui de Flen.

L'épithète majeure qui qualifie le nom de Dieu est « étranger ». Au cours de ses voyages, Dionysos est toujours accueilli comme un

« inconnu », il se montre bienveillant avec ceux qui se prêtent aisément à son culte, terrible avec ceux qui rechignent. De même, où qu'il aille, Flen est qualifié d'étranger, le personnage fulmine continuellement de rage contre quiconque ne se pliant pas à ses caprices. Après de longues journées d'errance au désert, Flen fait une halte à un douar, il entre dans un café afin de désaltérer sa soif, il ose même inviter sa bourrique à se joindre à lui. Le cafetier, qui n'admet pas une telle maladresse, essaye de le stopper net dans son élan. Loin de s'assagir, le protagoniste répand la terreur autours de lui.

Une table libre sommeillait dans une encoignure. L'étranger l'occupa et invita sa bourrique à se joindre à lui. Les hommes en restèrent bouche bée. Sous le regard significatif d'un colossal individu, le cafetier se hâta d'intervenir :

-Étranger...on n'admet pas d'âne dans ce café, l'inconnu le foudroya d'un œil de vautour. Le cafetier discerna une flamme meurtrière dans le regard de l'inconnu. Il rentra la tête entre les épaules et astiqua furieusement son comptoir en marmonnant son mécontentement. (Moulesshoul, M, 1989, p. 21)

Sur le chemin qui mène à Hawachine, Flen s'arrête à une cabane qu'habitent un vieillard, son fils et sa belle-fille. Encore une fois, le protagoniste conserve son épithète d'inconnu.

-Hé, toi ! Le mort en instance.

Le vieillard sursauta. Il regarda l'inconnu.

-Quand on est âgé comme moi, étranger, on s'arrête de vivre avant son cœur.

-Comme tous les centenaires, étranger. Les vieux sont tristes ; ils sont arrivés au bout de leur rouleau et n'ont plus de lendemain.

(Le Privilège du Phénix : 80)

-Tu es amusant, étranger.

-Flen...

-C'est mon nom. Je m'appelle Flen. (Moulesshoul, M, 1989, p. 81)

A l'instar de Dionysos, sitôt qu'on se moque de lui ou qu'on déçoit ses attentes, Flen se montre terrible.

-N'es-tu pas un farceur, étranger ?

-Je suis misanthrope, et mes farces n'ont absolument rien de réjouissant. (Moulesshoul, M, 1989, p. 81) Le rire du vieillard frissonna avant de s'arrêter net. Les yeux de l'étranger lancèrent soudain des éclairs meurtriers. (Moulesshoul, M, 1989, p. 82) Othmane jugea sage de ne faire aucune réflexion. L'étranger semblait lui chercher noise. Il n'avait pas l'air commode. Othmane connaissait ce genre d'individus et savait comment ne pas le brusquer. (Moulesshoul, M, 1989, p. 86)

A Hawachine, Flen repère un café et y entre, le qualificatif « étranger » ne le quitte guère.

-Un thé, commanda-t-il.

-Va boire ailleurs, sale goujat !

-Qui m'a insulté ? Tonna Flen

Le cafetier se hâta d'intervenir.

-Ce n'est rien, étranger. C'est un petit malentendu.

Avez-vous entendu ce que j'ai entendu ?

-Oui, étranger...ce n'est rien.

-Cet oiseau parle...il parle comme un homme. C'est...c'est de la sorcellerie.

-C'est un perroquet. (Moulesshoul, M, 1989, p. 90)

L'épithète « étranger » semble coller à Flen comme un sortilège, à Bir es-Sakett, il est toujours vu comme l'éternel inconnu.

Pour la première fois, Flen ne put supporter l'acuité d'un regard ; il reporta son attention sur le gardien.

-Pourquoi voulais-tu le tuer, étranger ?

-Il m'avait attaqué par derrière avec la crosse de son fusil. (Moulesshoul, M, 1989, p. 135)

Comme à l'accoutumée, Flen réserve un sort malheureux à ceux qui l'humilient. Le protagoniste, à l'exemple de Dionysos, en tient rigueur tant à Bouziane, un brigand insaisissable et généreux, qu'il recherche, des journées durant, dans toutes les montagnes pour le tuer.

Il l'avait recherché durant des mois, dans les montagnes et dans les plaintes, dans l'implacable intention de l'achever, de le ridiculiser comme il l'avait ridiculisé, de le jeter par terre avant de le broyer sous ses pieds. (Moulesshoul, M, 1989, p. 134)

Le deuxième qualificatif attribué à Dionysos est « vagabond » ou encore « errant ». Pareillement, sans foyer ni revenus, Flen erre à l'aventure où ses pas le portent.

Avec timidité, Flen regarda derrière lui. Il remarqua que le reg était déjà loin tel un passé stérile, que la couleur de la terre changeait ; il y avait de moins en moins de pierraille, et parfois de larges éredons de verdure brillaient sur le flanc de colline. Le Tell se précisait déjà avec sa traditionnelle courtoisie. De temps à autre, un bouquet d'arbres surgissait. Quelquefois, des rivières chantonnaient ça et là et plus il avançait, plus l'air dégageait une senteur douçâtre comme aux premières lueurs du printemps. Au bout d'une semaine, une forêt apparaît entre les échancrures d'une vallée ; une belle forêt toute verte, toute fraîche. Flen s'assit sur une roche pour la contempler. Cela faisait des années qu'il errait d'ergs en ergs. (Moulesshoul, M, 1989, p. 68)

Aussi, l'épithète « tragique » ne quitte-t-elle pas le Dieu d'une semelle, il est frappé de folie, dépecé par les Titans et condamné à errer. Le sort de Flen n'a rien à envier à celui de Dionysos, le protagoniste incarne la tragédie sous ses multiples facettes. Il est taxé de folie ;

-Laisse-le Antar, tu vois bien que c'est un sonné.

-Les autres n'en revenaient pas. Plus ils observaient l'étranger, plus ils lui trouvaient un air complètement dément. Rapidement, ils affichèrent une moue hostile à son égard et s'apprêtent à le mépriser. (Moulesshoul, M, 1989, p. 23)

Il a perdu Sainte-Heureuse et s'est habitué au désenchantement du monde;

Il marcha deux jours, peut-être trois ; il n'avait pas conscience du temps. Le monde ne lui sembla aussi dénudé de sens, aussi maussade, il ne percevait même pas le chemin qu'il empruntait. Il avait l'impression de se déplacer dans une torpeur. Les bruits du dehors ne lui parvenaient pas. Dans sa tête, le vide devenait de plus en plus inquiétant. Il ne se souvenait de rien, flottant entre le ciel et la terre, pareil à un nuage solitaire filant à la dérive(...). Flen apprit subitement que Sainte-Heureuse ne clopinait plus jamais à côté de lui. Il s'était habitué à elle. Sa présence lui procurait une sorte de réconfort ; il n'avait pas la terrible impression d'être seul. Elle trotta derrière lui, confiante ou indifférente cela importait peu. L'essentiel, elle était bel et bien là ; elle vivait et le faisait vivre. (Moulesshoul, M, 1989, p. 67)

Roué de coups violents par un brigand ;

Le colosse s'écarta encore et lui asséna une tripotée de gifles. (Moulesshoul, M, 1989, p. 96) - La gifle est la correction qu'on inflige aux femmes et aux enfants. Jamais aux hommes. La loi du Rif l'interdit. Entre hommes, on a le choix entre le gourdin, le fusil et le poing. Une gifle, pour un homme, est le pire des humiliations ; elle veut tout dire. Et Flen le savait. Il se sentait bafoué, réduit à la plus abjecte des bassesses. (...)Le colosse le saisit par la taille, le souleva très haut et l'écrasa au sol. Il lui mit un pied sur le ventre et lui hurla : Tu n'as aucune chance contre moi, monsieur Anonymat. (Moulesshoul, M, 1989, p. 97)

Habitué aux affres du bagne ;

Flen se tuait dans cette galère depuis déjà deux mois. Son épaule blessée ne lui faisait plus mal ; le fouet et la godasse des gardiens l'avaient forgé à leur guise ; il était parfaitement immunisé contre la souffrance. Il creusait le sol, chargeait la caillasse, obéissait aux

gardiens, se faisait tout petit dans le vacarme de l'arène, épiant entre deux maladies, les ailes blanches de la mort. (Moulesshoul, M, 1989, p. 142)

Humilié par le Caïd, délesté de son collier et jeté dans le gouffre d'un enfer pour l'éternité.

Flen supplia ;

-Je vous en prie, rendez-moi mon collier

-Qui était ta mère ?

-Elle était ma mère.

Le Caïd dévorait le collier des yeux.

-Qui était ta mère, étranger ?

Flen bondit en rugissant.

Une grêle de coup s'abattit sur lui et, encore une fois, il sombra dans un gouffre profond. (Moulesshoul, M, 1989, p. 138)

Penchons-nous désormais sur un autre attribut que semble partager Dionysos et Flen : les animaux. On associe souvent au dieu olympien certains animaux tels le lion, la panthère, le bouc et même l'âne, ce dernier est l'animal fétiche de Flen, il lui voue une révérence majestueuse.

-Étranger...on n'admet pas d'âne dans ce café,

L'inconnu le foudroya d'un œil de vautour.

-Ce n'est pas un âne...c'est une bourrique.

-C'est quand même un âne. Et ici, on ne veut pas d'âne.

(Moulesshoul, M, 1989, p. 21)

-Tu ne me laisseras pas tomber, mais tu m'aimerais moins. Seuls les hommes sont capables d'ingratitude. Les bêtes, elles, n'oublient jamais la charité, ni leur bienfaiteur. Seulement, tu m'aimerais moins, parce qu'une fois fou, je ne saurais plus apprécier ta présence. Tu te contenteras de me suivre partout où ma déchéance m'entraînera. Tu n'auras devant toi qu'un misérable épouvantail

ambulant et tu apprendras, à ton tour, à me mépriser, car je ne saurai plus te protéger. (Moulessoul, M, 1989, p. 55)

Nous avons, jusque-là, révélé cette identité mythique dans l'épithète et l'attribut, cette opération nous a permis de débrouiller le processus du réinvestissement du mythe de Dionysos dans le roman de Mohammed Moulessoul. Une seule question heuristique fondamentale nous taraude désormais : Quelle est la finalité de cette identité ?

En guise de réponse, Gilbert Durant avance une « numinosité transcendante ». (Gilbert, D, 1996, p.194)

Notion qu'il faut désormais expliciter. Ce terme, appelé par Rudolf Otto le *numinosum*, se veut « *une existence ou un effet dynamique* » (Jung, C. G., Bernson, M., & Cahen, G, 1960, p. 17) dont la cause se déporte d'un acte arbitraire de la volonté.

Ce qui caractérise cette force, c'est plutôt son effet qui s'empare de l'individu et le domine à telle enseigne qu'il (l'individu) en devient une simple victime et non pas son créateur. Le *numinosum*, précise Gustave Yung, « *est un conditionnement du sujet qui est indépendant de la volonté* ». (Jung, C. G., Bernson, M., & Cahen, G, 1960, p. 17) Il peut être le produit d'un objet concret comme l'émanation d'une entité invisible qui opère une modification sensible de la conscience. Telle est au moins une caractéristique fondamentale du *numinosum*. C'est de cette modification caractéristique de la conscience qu'il va s'agir dans ce qui suit.

Dionysos et Flen semblent être saisis par l'effet du *numinosum*, tous les deux s'adonnent à une expérience involontaire fracassante. Nous nous demandons, à juste titre, ce qu'implique une telle expérience et quelle est la nature de l'effet produit.

Dionysos est le dieu qui donne libre cours aux instincts collectifs et génère une ardeur effrénée. Il détermine le moment de l'effondrement du « moi » et subséquentment ses formes individuelles

d'existence. Ainsi, l'individu se dilue dans une expérience d'unité primordiale collective dont la finalité est l'être original.

Une telle transition ne peut guère se passer du corps et de rituels tels la danse, le chœur et le dépècement ce certains animaux. Il ressort d'une telle expérience un phénomène étrange, la joie de la douleur : loin de nier les affres de sa douleur, Dionysos les vit jusqu'à l'extrême de telle manière que si c'était à revivre le même malheur, le dieu s'y prêterait volontiers. (Giaccardi, G, 2008, p. 26)

La description que donne Gilles Deleuze à cette expérience est, à cet égard, concluante. L'auteur dit : « *Dionysos, au contraire, retourne à l'unité primitive, il brise l'individu, l'entraîne dans le grand naufrage et l'absorbe dans l'être original : ainsi il reproduit la contradiction comme la douleur de l'individuation, mais les résout dans un plaisir supérieur, en nous faisant participer à la surabondance de l'être unique ou du vouloir universel.* » (Gilles, D, 2014, p. 17)

La joie Dionysiaque ne peut s'acquérir sans la douleur d'existence. « *Ne faut-il pas d'abord se haïr si l'on doit s'aimer ?* » (Gilles, D, 2014, p. 17) Rétorque Dionysos à Ariane comme pour élucider le mystère de cette transmutation de la douleur en joie. Deleuze reformule cette interrogative avec une autre : « *Ne dois-tu pas me connaître comme négatif si tu dois m'éprouver comme affirmatif, m'épouser comme l'affirmatif, me penser comme l'affirmation?* » (Gilles, D, 2014, p. 17) Nous nous demandons à bon droit ce qu'implique une telle affirmation.

De cette dernière dérivent, selon Nietzsche, des valeurs nouvelles, valeurs qui font table rase de toutes les valeurs connues jusque- là, c'est-à-dire « *jusqu'au moment où le législateur prend la place de savant ; la création, celle de la connaissance elle-même ; l'affirmation, celle de toutes les négations connues.* » (Gilles, D, 2014, p. 17)

Ainsi, l'affirmation et la négation s'opposent telles deux faces d'une même pièce. Elles renvoient dos à dos leur qualité respective,

somme toute les deux qualités de la volonté de puissance. Chacune est à la fois un inverse et un tout qui chasse l'autre contraire. Épuisée jusqu'à la moelle, la négation devient le quotidien de l'homme, elle s'empare de ses idées, ses émotions et sa manière de sentir et d'évaluer. Elle est substantiellement liée à l'homme, celui qui déprécie la vie et qui place l'univers tout entier sur le bord de l'abîme. Ainsi tout le connu est réduit inexorablement au néant.

A l'opposé, l'affirmation ne s'applique que dans un ailleurs inconnu, elle se manifeste par-delà l'homme et hors de lui ; dans le surhumain qu'elle crée et dans l'inconnu qu'elle charrie. Deleuze précise que le surhumain, l'inconnu est aussi bien le tout qui exclut le négatif. Le surhomme comme espèce est aussi bien « *l'espèce supérieur de tout ce qui est* » (Gilles, D, 2014, p. 280). L'auteur conclut : « *Quand la transmutation survient, c'est la négation qui se dissipe, rien n'en subsiste comme puissance indépendante, en qualité ni en raison : constellation suprême de l'être, que nul vœu n'atteint, que nulle négation ne souille, éternelle affirmation de l'être, éternellement je suis ton affirmation* ». (Gilles, D, 2014, p. 280)

Dionysos est le dieu de l'affirmation par excellence, sa tâche consiste non seulement à résoudre la douleur en une volupté supérieure et supra-personnelle, il affirme la douleur et en fait la joie de chacun. C'est pourquoi, argumente Deleuze, Dionysos se métamorphose lui-même en affirmations multiples, plus qu'il ne se résout dans l'être originel ou ne se résorbe le multiple dans le fond primitif. Il affirme les douleurs de la croissance, plus qu'il ne reproduit les souffrances de l'individuation. Il est le dieu qui affirme la vie, pour qui la vie est à être affirmée, mais non pas justifiée ni rachetée.

3. Flen : L'éclipse du « moi ».

Au cours de ses pérégrinations, Flen évolue sous le couvert de l'anonymat. Ainsi, il brise les chaînes du « moi » et s'adonne à une expérience dionysiaque rédemptrice.

-Chez nous, on appelle Flen quelqu'un qui n'existe pas véritablement ou bien pour parler d'une personne indéterminée. On dit Flen pour dire « Un tel ».
-Tu n'a aucune chance contre moi, monsieur Anonymat. Un conseil, prend ton balluchon et va-t-en sans te retourner.
(Moulessoul, M, 1989, p. 24)

Le personnage est désormais un surhumain, il vie au dessus de l'homme, hors de lui, dans l'inconnu. De cette manière, il chasse le négatif et se taille de nouvelles valeurs à la place de celles, longtemps responsables de son malheur. Flen arbore maintenant le tout de l'affirmation, un tout qui exclut la négation et le fait entrer dans la béatitude de l'unité primitive. Il fait de la douleur son plaisir permanent, donne au monde une philosophie personnelle. À ses yeux, la seule manière de survivre est de bousculer l'ordre des valeurs établies. Le protagoniste voit dans la solitude et la misanthropie ses nouveaux chevaux de bataille. C'est dans le chassé-croisé des conversations opposant Flen à Llaz que transparait cette nouvelle philosophie.

J'ai des défauts que j'accepte, des qualités que je garde, des anomalies que je corrige, des principes que je teste, une philosophie personnelle...

-Oui, tout ça, c'est bien, mais tu n'as pas de nom.

Flen ne fit pas attention à cette remarque. Il ajouta :

-Vois-tu, avorton ? Je ne suis pas aussi seul que ça. Et puis, je ne risque rien. Crois-moi, c'est la seule façon de survivre plus longtemps. Les amis n'existent pas ; ils finissent inévitablement par te laisser tomber un jour ou autre(...). Tu trouves que c'est injuste de recommencer à zéro après tant de sacrifice et sans pour autant convaincre le temps de rebrousser chemin ou bien d'attendre que tu remontes le précipice. Tel que je suis, c'est-à-dire solitaire, j'évite cette forme d'inadvertance. (...) Et puis, en toute franchise, je déteste les hommes, je suis ce qu'on appelle un misanthrope.

-Un quoi ?

-Un misanthrope ; ça veut dire que je hais les hommes.
(Moulesshoul, M, 1989, p. 46)

4. Le sens de la responsabilité

En séparant provisoirement les individus de leur « moi », la voie dionysiaque favorise la propension humaine à rejeter le poids des responsabilités. Selon Dodds, « *elle a une fonction psychologique importante, accessible à n'importe qui, dès lors que la pression sociale qui pousse à la responsabilité individuelle est ressentie comme de plus en plus difficile à supporter* ». (Giaccardi, G, 2008, p. 33)

Cela explique pourquoi Flen se libère temporairement de son nom. Croulant sous la pression croissante du colonialisme, le protagoniste renie la cause des siens et lui préfère la vie d'animalité, il s'y sent en paix et déchargé de tout engagement.

-*La grande tragédie des hommes réside dans leur conscience, brigand. Je crois que si l'homme veut avoir enfin la paix, il doit d'abord se débarrasser de sa conscience. Il vivra plus à l'aise dans son animalité. Cette dernière ne fait pas réfléchir et ne ressuscite pas le remord. Contrairement aux scrupules, la bestialité nécessite moins de sagesse, donc moins d'hésitations inutiles.* (Moulesshoul, M, 1989, p. 105)

Conclusion

Le Privilège du Phénix de Mohammed Moulessshoul nous fait assister de près à l'effondrement de ce rempart savamment édifié par le « moi ». Une telle démolition autorise une dilution extrêmement rédemptrice pour le protagoniste. Il goûte aux charmes de l'unité primordiale, brise les chaînes de la temporalité sclérosante et, partant, atteint à la totalité apaisante.

Or, pour réaliser ce projet, celui de l'identification à Dionysos et par conséquent du renversement de statut, le personnage est contraint de jeter par-dessus bord toutes les valeurs du passé. Ainsi, il se défait des boulets de l'esprit, de la vérité, de l'ordre et des idées préétablies.

Cette destruction est garante d'une éternité fictive jurant avec la finitude de l'univers et annonçant une nouvelle création. Celle-ci s'apparente même à la création littéraire. Toutes deux empruntent le même cheminement et aspirent au même dessein, celui de l'émergence d'une forme transcendante qui est la somme de plusieurs instances contradictoires jusque-là génératrices du désordre et de violence.

Or, ce qui peut être désastreux pour les individus c'est le fait de s'identifier unilatéralement à Dionysos. Cette expérience comporte bien des risques qui pourraient aller jusqu'à désintégrer complètement les initiés. Pour y remédier, une autre voie s'offre aux individus brisés, elle tend à réconcilier les composantes antinomiques et génère ainsi une harmonie garante d'ordre et de stabilité.

Cette issue favorable est garantie par la voie Apollinienne. Une possibilité qui nous ouvre les portes grandes béantes sur d'autres perspectives d'analyse auxquelles pourrait se prêter notre corpus.

Références bibliographiques

- Bilen, M. (1999). *Le mythe de l'écriture* (Vol. 22). Paradigme Editions.
- Gilles, D. (2014). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige.
- Gilbert, D. (1996). *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*. Paris: Albin Michel.
- Giaccardi, G. (2008). *Les voies d'accès au numineux: l'apollinien et le dionysiaque*. *Cahiers jungiens de psychanalyse*, (3), 77-93.
- Jung, C. G., Bernson, M., & Cahen, G. (1960). *Psychologie et religion*. Buchet / Chastel.
- Moulesshoul, M. (1989). *Le privilège du phénix*. Alger : ENAL
- Philibert, M. (1998). *Dictionnaire des mythologies*. Maxi-Livre-Profrance.